



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2003

---

## **Die "metaphysische Perle" im "Sumpf der Tropen": Einige Bemerkungen zur aristotelischen Metaphysik, Z 17, 1041b 4-9**

Ferber, Rafael

**Abstract:** We read in the seventh book of the Aristotelian "Metaphysics": "And indeed the question which, both now and of old, has always been raised, and always been the subject of doubt, viz. What being is, is just the question, what is substance?" (Z1.1028b3-4. Tr. W. Ross, rev. by J. Barnes). The article introduces first (I), this question. Second (II), it analyses the Aristotelian answer by an interpretation of Z17.1041b4-9. The Aristotelian substance is "the occurrence of an essence". Third (III), it gives some general remarks. It concludes with a question that Plato could have asked his rebel "son".

**Other titles:** La perla "metafisica" nella "palude dei tropi": Osservazioni intorno a Metafisica, Z, 17, 1041 b 4-9

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-34730>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (2003). Die "metaphysische Perle" im "Sumpf der Tropen": Einige Bemerkungen zur aristotelischen Metaphysik, Z 17, 1041b 4-9. In: Lazzari, Alessandro. Metamorphosen der Vernunft: Festschrift für Karen Gloy. Würzburg: Königshausen Neumann, 63-82.

„The occurrence of an essence“: „Dies aber ist die Ousia.“

Einige Bemerkungen zur aristotelischen *Metaphysik* Z17, 1041b 4-9

Rafael Ferber, Luzern

Das Thema der aristotelischen *Metaphysik* ist bekanntlich das Seiende – das Seiende als Seiendes einerseits und als göttliches Seiendes andererseits. Im folgenden beschränke ich mich auf die Frage nach dem Seienden als Seiendem. Aristoteles versucht es unter dem Gesichtspunkt seiner ersten Ursachen zu erfassen (vgl. *Metaph.* Γ 1, 1003a 31-32). Das Seiende aber ist für den Stagiriten keine Gattung,<sup>1</sup> sondern ein pro-s-hen-legomenon, d.h. etwas, was nicht von etwas (κατά τινος), sondern in bezug auf eines (πρός ἓν) ausgesagt wird oder eine Brennpunktbedeutung hat, um den Ausdruck von G.E.L. Owen zu verwenden.<sup>2</sup> Dieser Brennpunkt ist das primär Seiende. Deshalb konkretisiert sich für Aristoteles die genannte Frage in der Frage nach dem primär Seienden. Das aber ist für ihn die Ousia. Wir lesen im Buch Z der aristotelischen *Metaphysik*: „Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen wird und immer Gegenstand der Aporie ist, nämlich die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als die Frage, was die Ousia ist.“ (Z1, 1028b 3-4; übs. v. H. Bonitz mit kleinen Veränderungen von R. F.) Im folgenden möchte ich zuerst (I.) in diese Frage einführen, dann (II.) an einem Textstück, Z17, 1041b 4-9, die aristotelische Antwort analysieren, danach (III.) einige allgemeine Bemerkungen anbringen. Ich schließe mit einer Anfrage an die aristotelische Lehre von der Ousia, wie sie Platon, der geistige Vater des Aristoteles, an seinen rebellischen Sohn gestellt haben könnte (IV.).<sup>3</sup>

Der Ausdruck Ousia läßt sich mit substantia oder essentia, deutsch aber mit Wesen oder mit dem Neologismus Seiend-heit übersetzen.<sup>4</sup> Der deutsche Ausdruck Wesen konnotiert aber wie der lateinische substantia nicht mehr mit dem Wort Sein (esse), wie dies noch der lateinische essentia tut. Der Ausdruck Seiend-heit dagegen, der dem griechischen Ousia am nächsten zu kommen scheint, wirkt künstlich. Ich lasse deshalb das Substantiv Ousia im folgenden unübersetzt. Wahrscheinlich hat Aristoteles diesen Ausdruck von Platon übernommen, der ihm erstmals im Frühdialog *Euthyphron* eine philosophische Bedeutung gegeben hat: „Und nun muß ich gestehen, es hat ganz den Anschein, als ob du, lieber Euthyphron, auf die Frage, was denn das Fromme sei, nicht geneigt wärest, mir seine Ousia zu enthüllen, sondern daß Du nur ein Erleiden von ihm angibst und sagst, was diesem Frommen widerfährt, nämlich, daß es von allen Göttern

1 B 3, 998b 22-27.

2 Eingeführt in G.E.L. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in: I. Düring/G.E.L. Owen (Hg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 163-190, bes. 179-190.

3 Zur immensen Literatur im 20. Jahrhundert zum Substanzbegriff in der *Metaphysik* vgl. man die Bibliographie von R. Radice, *La Metafisica di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Milano 1996, 695-698.

4 Zur Übersetzungsgeschichte von Ousia mit den entscheidenden Belegstellen vgl. C. Arpe, „Substantia“, in: *Philologus* 94 (1941), 65-78.

geliebt werde. Was es aber ist, das hast du noch nicht angegeben.“ (*Euthyphr.* 11b) Hier erhält das Wort *Ousia*, das umgangssprachlich soviel wie Besitz bedeutet,<sup>5</sup> wohl erstmals eine philosophische Bedeutung. Die *Ousia*, wonach die sokratische Frage „Was ist X?“ fragt, ist das, wovon ein ontisches Prädikat ausgesagt wird. So ist die *Ousia* der Frömmigkeit dasjenige, wovon ein Widerfahrnis (πάθος) ausgesagt werden kann, nämlich daß es von den Göttern geliebt werde. Platon bezeichnet dann in den mittleren und späten Dialogen die Ideen als οὐσίαι (vgl. *Phd.* 65d, *Th.* 172b, *Soph.* 246b–248a, *Rep.* 509b, *Tim.* 35a u. ö.) und definiert sogar den Dialektiker als denjenigen, der einen λόγος τῆς οὐσίας zu geben in der Lage ist (*Rep.* 534b 3). Wir können die Bedeutung des Ausdrucks in den mittleren und späten Dialogen wie folgt auf den Punkt bringen: *Ousia* ist dasjenige, was ein ontisches Subjekt ist und abgetrennt oder selbständig existiert. So sind die Ideen ontische Subjekte, von denen wieder Prädikate ausgesagt werden, wie z. B. daß sie sich immer auf dieselbe Art und Weise verhalten (vgl. *Rep.* 479a, *Phd.* 78d, 79d, *Tim.* 51d u. ö.). Weiterhin existieren sie abgetrennt von den Sinnesphänomenen oder selbständig, d. h. sie haben gegenüber diesen eine ontische Priorität. Diese Priorität läßt sich wieder so formulieren, daß die Ideen zwar ohne Sinnesphänomene, die Sinnesphänomene aber nicht ohne Ideen existieren können. Diese so verstandene „Hysteron-Proteron-Struktur“ der Realität (vgl. *Metaph.* Δ 11, 1019a 1–4) kann als die „Grundformel des Platonismus“ verstanden werden.<sup>6</sup>

- 5 Zur Wortgeschichte von *Ousia* vgl. R. Hirzel, „Οὐσία“, in: *Philologus* 27 (1913), 42–64, der auch auf die Verbindung zwischen der ursprünglichen und der philosophischen Bedeutung aufmerksam macht, ebd. 48: „Das Bestehen des Einzelnen, möchte man sagen, war an den Bestand seines Vermögens geknüpft. Dieser feste Grund, die οὐσία, blieb bei allem Wechsel der Vorgänge, die sich auf ihm abspielen. Sie ist das zinsentragende Kapital, das als solches nicht angegriffen werden darf; Einnahmen und Ausgaben des privaten Verkehrs, die mannigfaltigen Leistungen für den Staat, sie stammen alle daher oder werden doch auf sie bezogen.“ Zur Etymologie von οὐσία schreibt noch D. Morrison, „Substance as Cause (Z 17)“, in: Ch. Rapp (Hg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin 1996, 193–207, hier 194: „*Ousia* is a nominalization of the participle of the verb ‚to be‘“; vgl. dagegen bereits N. E. Collinge, „The Senate and the Essence“, in: *Glotta* 49 (1971), 218–229, hier 226: „It is reasonable to wonder whether οὐσία had a similar projection to οὐσία, a form which Hofmann, 1950, s.v., calls an arbitrary philosophic derivative from the feminine particle – cf. the late Latin calques *entia*, *essentia*. This idea, however, demands that a palpable nominality attach itself to the feminine participle; it probably did not do so with \*γεγονυσα or ἄκουσα.“ Nach der Darstellung von Collinge steht am Anfang der Entwicklung die Wurzel \*es für „sein“, welche in der Schwundstufe mit Themavokal und dem Suffix -nt das Partizip \*sont- bildet. Bei anderen -nt-Stämmen sind über den Umweg des Adjektivs auf -ιος Substantive wie γεγονυσία, ἄκουσία, ἀγνυία, αἰτία, ἐλευθερία usw. entstanden. Ein solches Adjektiv \*sont-ιος fehlt für οὐσία. So ist es wahrscheinlich, daß es sich um eine Neubildung mit dem Suffix -ia handelt, das deverbativ wie auch denominativ gebraucht werden konnte. Wie σοφία, αἰτία, ἐλευθερία Kurzfassungen sind für τὸ σοφὸν εἶναι, τὸ αἰτιον εἶναι, τὸ ἐλευθερον εἶναι, so könnte οὐσία eine Kurzfassung für τὸ τινι εἶναι „das irgendjemandem sein“ (aus ἃ ἐμοὶ ἐστίν) sein und so den Besitz bezeichnen. Ich bin für diese Bemerkung sowie für den Hinweis auf Collinge Herrn Erwin Sonderegger verpflichtet.
- 6 So H. J. Krämer, „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)“, in: O. Höffe (Hg.), *Platon, Politeia*, Berlin 1996, 179–203, hier 200. Vgl. dazu weiterführend auch R. Ferber, „„Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab“ – Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer Berücksichtigung des ‚Timaios‘“, in: *Gymnasium* 105 (1998), 419–444, hier 435 f.

Nun hat auch Platon die Frage nach dem Sein gestellt. Wir lesen im *Sophistes*: „Da wir also ratlos geworden sind (ἡπορήκαμεν), so klärt uns ausreichend darüber auf, was ihr eigentlich damit meint, wenn ihr euch des Ausdrucks ‚seiend‘ bedient. Denn offenbar wißt ihr dieses schon lange, wir dagegen glaubten früher es allerdings zu wissen, jetzt aber sind wir ratlos geworden (ἡπορήκαμεν)“ (*Soph.* 244a 4-8). Und die Formulierung der aristotelischen Frage, „welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen wird und immer Gegenstand der Aporie ist (τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον)“ (Z1, 1028b 3-4), ist ebenfalls dem Kontext der ontologischen Problematik des *Sophistes* entnommen. Der eleatische Fremdling sagt von jenem „Sichdarstellen und Scheinen und doch nicht Sein, diesem etwas Sagen und damit doch nicht die Wahrheit sagen“ (*Soph.* 236e 1-2): „alles das ist immer voll der Aporie, sowohl in der früheren Zeit als auch jetzt (πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν)“ (*Soph.* 236e 1-3).<sup>7</sup> Freilich stellt sich für Platon die „ewige“ Aporie im Zusammenhang mit der Behauptung unwahrer Aussagen, die in den Widerspruch führt: „Das Nichtsein ist“, wie der *Politikos* resümiert (*Pol.* 284b 8). Weiterhin formuliert Platon nicht wörtlich die aristotelische Frage „Was ist die Ousia?“. Gleichwohl ist die aristotelische Frage nach der Ousia von Platon zweifellos vorgedacht worden und bezieht sich wie bei Aristoteles auf die Frage nach dem, was selbständig und prioritär existiert. Oder: Was ist die grundlegende Realität, von der alles andere Seiende abhängt?

Diese Realität muß für Aristoteles zwei verschiedene Kriterien erfüllen: Einerseits muß sie wissenschaftlich erfaßbar und definierbar sein. „Soviel aber ist offenbar, daß die Definition im primären und uneingeschränkten Sinne und das τί ἦν εἶναι [nur] die Ousien betrifft“ (Z4, 1030b 4-6). Formal gesprochen beziehen wir uns auf die grundlegende Realität mit allgemeinen oder Begriffsnamen und nicht mit Eigennamen. Das ist das *platonische* Kriterium, das Aristoteles an die Ousia anlegt.

Die andere Bedingung ergibt sich aus der aristotelischen Kritik an der platonischen Ideenlehre. Deren Ergebnis lautet hinsichtlich der Ousia wie folgt: Die platonische Idee kann nicht die grundlegende Realität oder Ousia sein (vgl. A9, 990a 33-991b 9; M4, 1078b 7-1080a 11): „Denn es scheint unmöglich zu sein, daß Ousia irgend etwas ist, was allgemein ausgesagt wird.“ (Z13, 1038b 8-9) Nun sind die Ideen auch allgemein (vgl. *Rep.* 596a, 597c, *Symp.* 210a-b, *Phdr.* 265e, *Parm.* 132a). Also können sie nicht Ousia sein. Aber wenn die Ousia nicht etwas Allgemeines ist, was ist sie dann? Dann muß sie „irgendein dieses“ (τὸδε τι) oder ein Individuum sein, wobei Aristoteles von den sinnlich wahrnehmbaren Ousien als den ὁμολογούμεναι ausgeht (Z3, 1029a 33-34). Die sinnlich wahrnehmbaren Ousien sind im Gegensatz zu den allgemeinen, ewigen und mit sich identischen Ideen das Viele und Vergängliche, das keine Identität mit sich selber hat. Deshalb lassen sich diese Individuen auch nicht definieren, wie Aristoteles in Z15 herausarbeitet (vgl. Z15, 1039b 20-1040a 8). Formal gesprochen müßten wir uns somit auf die Ousia nicht mit allgemeinen Namen, sondern mit einem Eigennamen beziehen. Das ist das *antiplatonische* Kriterium, woran Aristoteles die Ousia mißt.

Nun springt die Unverträglichkeit dieser beiden Bedingungen in die Augen: Wenn die erste gilt – d. h. wenn die Ousia definierbar ist –, dann ist die Ousia nicht ein In-

7 Hinweis in E. Sonderegger, *Aristoteles, Metaphysik Z1-12. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text*, Bern 1993, 56. Meine Übersetzung verdankt viel der Übersetzung Otto Apelts.

dividuum. Denn der Gegenstand der Definition ist etwas Allgemeines. Wenn die Ousia aber ein Individuum ist, dann ist sie nicht definierbar.

Diese Unverträglichkeit war denn auch Aristoteles bewußt. Die Konjunktion des antiplatonischen und des platonischen Kriteriums hat zur neunten Frage des Aporienbuches geführt, die Aristoteles als „die schwierigste von allen und am notwendigsten zu erörtern“ bezeichnet (B4, 999a 24-25): „Wenn nämlich nichts existiert neben den einzelnen Dingen (παρὰ τὰ καθ' ἑκάστα), die einzelnen Dinge aber unendlich viele sind, wie ist es dann möglich, von diesen unendlichen Erkenntnis zu erlangen? Denn nur insofern erkennen wir alles, als es ein und dasselbe und ein allgemeines gibt. Wenn aber dies notwendig ist, und also etwas neben den einzelnen Dingen (παρὰ τὰ καθ' ἑκάστα) existieren muß, so müssen notwendig die Gattungen neben den Einzeldingen existieren, und zwar entweder die nächsten oder die höchsten Gattungen; daß dies aber unmöglich ist, haben wir soeben erörtert.“ (B4, 999a 26-32, übs. v. H. Bonitz)

Die Forderung, daß nichts neben den einzelnen Dingen existiert, ist im Prinzip das antiplatonische Kriterium; die Forderung, daß etwas neben den einzelnen Dingen existieren muß, dagegen das platonische. Die Aufgabe, vor der Aristoteles steht, ist es, aus diesen beiden unverträglichen Bedingungen – der platonischen und der antiplatonischen – verträgliche zu machen.

## II.

Ein Lösungsansatz zu dieser Aufgabe findet sich (meines Erachtens) bereits im 17. Kapitel des siebten Buches der aristotelischen *Metaphysik*. Es enthält die Antwort auf die Ausgangsfrage des Buches Z, nämlich „Was ist das Seiende, d.h. was ist die Ousia?“. Das Kapitel läßt sich in zwei Teile gliedern. Der erste Teil, 1041a 6-1041b 11, beantwortet die primäre Frage von Z, nämlich was ist die Ousia; der zweite, 1041b 11-1041b 33, dagegen erläutert die Antwort. Ich beginne mit dem ersten Teil des Kapitels. Aristoteles nimmt hier die Frage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden als Seienden wieder auf: „Da nun die Ousia ein Prinzip und eine Ursache ist, ist von hier auszugehen. Es wird aber der Grund dafür gesucht, weshalb etwas jeweils so und so beschaffen ist, weshalb also eines einem anderen zukommt.“ (Z 17, 1041a 9-11) Die Ousia ist für Aristoteles insofern auch Prinzip und Ursache, als sie eine Erklärung dafür abgibt, weshalb eines einem anderen zukommt; denn die Ousia als das, was selbständig und prioritär existiert, ist für Aristoteles wie für Platon auch der Erklärungsgrund für das, was nicht selbständig, sondern abhängig existiert. Sucht nun bereits Platon zu erklären, weshalb ein Sinnesphänomen ein bestimmtes Prädikat hat, z.B. schön ist, nämlich durch Teilhabe an der Idee des Schönen (vgl. *Phd.* 100c), so sucht Aristoteles explizit nach dem Grund für die prädikative Struktur des Seienden. Hier gilt es aber zu unterscheiden. Es wird nicht gesucht, weshalb etwa ein Mensch ein Mensch oder ein S ein S ist. Das begründet Aristoteles durch zwei Voraussetzungen, erstens durch die der Offenbarkeit des Seienden und zweitens durch die der Selbstigkeit des Seienden, d.h. durch das Identitätsprinzip. Es muß nämlich offenbar sein, daß ein ontisches Subjekt da ist und daß es mit sich identisch ist (vgl. Z 17, 1041a 14-17). Aristoteles sucht vielmehr, weshalb ein ontisches Subjekt S ein ontisches Prädikat P haben oder S ein P sein kann. P muß dabei etwas anderes sein als S: „Denn das auf diese Weise Gesuchte ist etwas anderes, das von etwas anderem

ausgesagt wird“ (Z17, 1041a 25-26). Es wird also z. B. gesucht, weshalb es donnert, d. h. weshalb ein Schall in den Wolken entsteht, genauer gesprochen, weshalb dem ontischen Subjekt der Wolken das ontische Prädikat des Schalles zukommt. Oder auch weshalb Ziegel und Steine ein Haus sind, d. h. weshalb dem ontischen Subjekt Ziegel oder Steine das Prädikat Haus zukommt. Definitorisch oder abstrakt gesprochen (ὡς εἰπεῖν λογικῶς) bedeutet dies für Aristoteles, daß das „Was-es-jeweils-ist-zu-sein“ (τὸ τί ἦν εἶναι) eines ontischen Subjektes gesucht wird. Für dieses τὸ τί ἦν εἶναι gibt es bekanntlich keine deutsche Standardübersetzung.<sup>8</sup> Das ontische Prädikat P bildet jedenfalls nicht irgendein Akzidens, sondern das, was das ontische Subjekt S zu S macht. Die Frage lautet dann: Weshalb hat das ontische Subjekt S das ontische Prädikat P, das es S sein läßt? Die Antwort gibt der folgende Abschnitt, den ich der Deutlichkeit halber folgendermaßen gliedere:

[S<sub>1a</sub>] ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, [S<sub>1b</sub>] δῆλον δὲ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ [S<sub>1c</sub>] διὰ τί <τι> ἐστίν·  
 [S<sub>2</sub>] οἷον οἰκία ταδι διὰ τί;  
 [S<sub>3</sub>] ὅτι ὑπάρχει ὁ ἦν οἰκία εἶναι.  
 [S<sub>4</sub>] καὶ ἄνθρωπος τοδι ἦ το σῶμα τοῦτο ὡδὶ ἔχον.  
 [S<sub>5</sub>] ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης.

- 8 Zur Bedeutung dieses schwer verständlichen Ausdruckes vgl. F. A. Trendelenburg, „Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 2 (1828), 457-483; C. Arpe, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg 1938; Fr. Bassenge, „Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“, in: *Philologus* 104 (1960), 14-47, 201-222, sowie den originellen Ansatz von E. Sonderegger, „Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983), 18-39. Eine Auseinandersetzung mit Sonderegger bietet H. Weidemann, „Zum Begriff des τί ἦν εἶναι und zum Verständnis von *Met.* Z4, 1029b 22-1030a 6“, in: Rapp (Hg.), *Aristoteles* (Anm. 5), 75-104, insbes. 77-79; dazu die Replik von Sonderegger, „Zur Sprachform des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 143 (2000), im Druck. Für eine formale Rekonstruktion vgl. U. Nortmann, *Allgemeinheit und Individualität: Die Verschiedenartigkeit der Formen in Metaphysik Z*, Paderborn 1997; dazu die Rezension von St. Eberle in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), 218-224. Zum ὡς εἰπεῖν λογικῶς, d. h. abstrakt gesprochen, im Unterschied zu φυσικῶς, d. h. konkret gesprochen (vgl. Aristote, *La Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris 1991, Bd. II, 357), vgl. M. Frede/G. Patzig, *Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, München 1988, Bd. 2, 313, die sich auf die Bemerkung von W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Bd. 2, 223 stützen: „In other words the formal cause is not a distinct cause over and above the final or efficient, but is either of those when considered as forming the definition of the thing in question.“ Ähnlich bereits Thomas von Aquin, *In Metaphysicorum librum VII*, Nr. 1658: „Quae quidem causa quaesita est quod quid erat esse [τὸ τί ἦν εἶναι] logice loquendo. Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei. Unde quicquid respondetur ad quid est, dicit pertinere ad quod quid est; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma; sive extrinsecum, ut agens et finis. Sed philosophus qui existentiam quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinsecas, non comprehendit sub quod quid erat esse. Unde si dicamus, domus est aliquid prohibens a frigore et caumate, logice loquendo significatur quod quid erat esse, non autem secundum considerationem philosophi. Et ideo dicit quod hoc quaeritur ut causa formae in materia, est quod quid erat esse, ut est dicere logice: quod tamen secundum rei veritatem et physicam considerationem in quibusdam, est cuius causa“. Idest finis, ut in domo, aut in lecto.“

[S<sub>6</sub>] τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ὃ τί ἐστίν.

[S<sub>7</sub>] τοῦτο δ' ἢ οὐσία.

„[S<sub>1a</sub>] Da man aber das Sein kennen und es vorhanden sein muß, [S<sub>1b</sub>] ist es offenbar, daß man vom Stoff sucht, [S<sub>1c</sub>] weshalb er <etwas> ist;

[S<sub>2</sub>] weshalb ist z.B. dies da ein Haus?

[S<sub>3</sub>] Weil ihm das zukommt, was es heißt, ein Haus zu sein.

[S<sub>4</sub>] Und [wodurch] ist dies ein Mensch oder [wodurch] hat dieser Körper diese Eigenschaft?

[S<sub>5</sub>] Somit wird die Ursache für den Stoff gesucht

[S<sub>6</sub>] – dies aber ist das Eidos –, wodurch er [der Stoff] etwas Bestimmtes ist.

[S<sub>7</sub>] Dies aber ist die Ousia.“ (Z 17, 1041b 4-9, übs. R. F.)<sup>9</sup>

In Satz 1 wird dreierlei gesagt: (a) Daß das Sein bekannt sein muß und vorauszusetzen ist, (b) daß es deshalb offenbar ist, daß ein bestimmter Stoff zur Untersuchung steht, und (c) daß man an ihm zu erfahren sucht, weshalb er etwas ist. Nun folgt Satz (S<sub>1b</sub>) nicht unmittelbar aus Satz (S<sub>1a</sub>). Im Rahmen seines Ausgangspunktes von den ὁμολογούμεναι οὐσίαι (Z 3, 1029a 33-34) muß Aristoteles wohl vielmehr von einem Satz (S<sub>1a</sub>\*) ausgehen, nämlich „daß nicht einfach das bloße Sein an sich, sondern das hyletische Sein bekannt sein muß und vorauszusetzen ist“. Das heißt, man sucht eine Erklärung dafür, daß dieser bekannte und vorausgesetzte Stoff *etwas* ist. Das bedeutet, daß wir unter dem Stoff nicht die erste Materie zu verstehen haben, die nur ist, sondern einen, der schon *etwas* ist, wie z.B. ein individuelles Haus.

Satz 2 illustriert das Problem von Satz 1 in der Tat am Beispiel eines konkreten Hauses.

Satz 3 gibt Antwort auf das in Satz 2 konkretisierte Problem von Satz 1: Dieses Haus ist deshalb ein Haus, weil ihm das zukommt, was das „Haus-Sein“ ist, oder weil es

9 Textkritisch möchte ich bemerken, daß ich es für eine zwar sprachlich berechnete Emendation W. Christs (*Aristotelis Metaphysica*, Leipzig 1885) und Werner Jaegers (*Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957) halte, in Satz 6 das „dies aber ist das Eidos“ einzuklammern: doch die oben zitierte Version von Satz 6 wird von allen Handschriften sowie von Asclepius (*In Arist. Met. Libros A-Z Commentaria*, ed. M. Hayduck [= *Commentaria in Aristotelem Graeca* VI, 2], Berlin 1888, 451, 11) und Ps.-Alexander (*In Arist. Met. Commentaria*, ed. M. Hayduck [= *Commentaria in Aristotelem Graeca* I], Berlin 1891, 542, 15) überliefert, was wiederum für deren integrale Beibehaltung spricht. Zudem findet sich das Eidos bereits in Z 3, 1029a 29-30 als Bestimmung der Ousia: „Deshalb scheint das Eidos und das aus beidem Zusammengesetzte mehr Ousia zu sein als der Stoff.“ Auch die von M. Frede und G. Patzig vertretene Meinung (vgl. *Metaphysik* [Anm. 8], Bd. 2, 317 f.), wonach der eingeklammerte Zusatz wie eine konkurrierende Fassung von „Dies aber ist die Ousia“ (Satz 7) wirke, scheint mir die von den beiden Autoren vertretene Athetese noch nicht zu legitimieren. Die „konkurrierende Fassung“ kann ebenso gut als eine Verstärkung interpretiert werden. In der Tat scheint Aristoteles durch die teilweise Wiederholung in Satz 7 „Dies aber ist die Ousia“ eher den Gedanken unterstreichen zu wollen, daß hier das Wesen der Ousia nun endlich gefunden ist. Vgl. gegen Frede/Patzig auch Morrison, „Substance“ (Anm. 5), 200: „On the other hand, the passage just quoted does unquestionably express the conclusion that the cause by which the matter is what it is, is *ousia*. And even if Aristotle does not here say that this cause is essence or form, clearly that is his opinion.“ Wenn Satz 6 auf einen Kopisten zurückgeht, so hat er jedenfalls den Gedanken des Aristoteles verdeutlicht.

das besitzt, was bewirkt, daß die Hyle des Hauses (Ziegel und Steine) ein „etwas“ ist. Satz 4 bringt nochmals zwei Beispiele für diese schon bestimmte Hyle: Dieser Mensch oder dieser Körper, der diese oder jene Eigenschaften hat. Alle drei Beispiele exemplifizieren Individuen.

Satz 5 zieht eine Folgerung aus Satz 1. Wenn Satz 1 gilt, dann wird eben die Ursache der Hyle gesucht. Die Hyle also, die Aristoteles selber für eine Ursache erklärt hat (*Metaph.* A3, 983a 29), ist selber wieder (hinsichtlich ihrer Bestimmtheit) zu erklären.

Satz 6 erläutert Satz 2 und Satz 4. Das, was den Stoff zu etwas macht, ist das Eidos. Eine Ursache ist aber für Aristoteles immer Ursache von etwas (vgl. *Phys.* A2, 185a 4-5). Satz 6 zeigt nun ebenfalls, wovon das Eidos Ursache ist, nämlich davon, daß die Hyle etwas ist. Denn eine Hyle, die nur ist, aber nicht etwas ist, gibt es nur in Gedanken. Faktisch jedoch ist jede Hyle immer schon etwas. Die Materialursache (*causa materialis*) wird so hinsichtlich ihrer Bestimmtheit durch die Formalursache (*causa formalis*) erklärt.

Satz 7 gibt die Antwort auf die Ausgangsfrage, was die Ousia ist. Die Ousia ist eideitische Ursache dafür, daß die Hyle etwas ist. Sie ist das *átomon eidos*, die unteilbare Spezies, das begriffliche Analogon zu Demokrits materiellem Atom. Das, was im Sinne des Eidos *Eines* ist, ist dies auch im Sinne des Logos (vgl. *Phys.* A7, 190a 15-17).

### III.

Zu diesem Ergebnis möchte ich einige Bemerkungen anschließen.

1. Mit ihm hat Aristoteles die Ausgangsfrage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden als Seiendem in einem ersten Schritt beantwortet. Der zweite Schritt erfolgt in den Büchern H und  $\Theta$ . Die Ousia ist als Eidos Prinzip dafür, daß das Daß-sein der Hyle jeweils etwas ist. Nun hat Aristoteles in der Kategorienschrift zwischen zwei Ousien unterschieden; die erste ist das Irgendein-Dieses oder τὸδε τι, die zweite das Eidos oder die Gattung (vgl. *Cat.* 5, 2a 11-16). Das Eidos kann dabei mehr als die Gattung den Anspruch auf die Ousia erheben (vgl. ebd. 2b 7-10).<sup>10</sup> Das erstaunliche Ergebnis von Z lautet nun meines Erachtens, daß die beiden Ousien ein und dasselbe sind, wenn wir einmal von der Gattung absehen. Denn als irgendein Dieses – wie

10 Eine technisch anspruchsvolle Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen erster und zweiter Ousia bietet W. Detel, „Eine terminologische Rekonstruktion von Arist. *Cat.* 1-5“, in: R. Enskat (Hg.), *Amicus Plato magis amica veritas*. FS Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1998, 60-81, der am Schluß seines Aufsatzes unser Ergebnis in gewisser Weise antizipiert: „Erst die Form-Materie-Analyse der ersten Ousia ermöglicht Aristoteles allerdings eine raffiniertere und erfolgreichere Explikationsstrategie, wie sie in *Met. Z-H* präsentiert wird. Erst diese Strategie vermag den Essentialismus in einer interessanten Weise philosophisch zu fundieren und u.a. besser verständlich zu machen, inwiefern Sokrates in dem Sinne ein spezifischer Mensch war, daß er mit einer spezifischen Mensch-Struktur buchstäblich identisch war“ (81). Allerdings wird meines Erachtens durch *Z-H* nicht „besser verständlich“, inwiefern der konkrete Sokrates mit „einer spezifischen Mensch-Struktur buchstäblich identisch“ ist, sondern nur, inwiefern das Individuum in abstracto oder das Eidos des Sokrates mit einer spezifischen Mensch-Struktur identisch ist.



z.B. dieses Haus, dieser Mensch, dieser Körper (vgl. 1041b 4-9) – erfüllt die Ousia die Bedingungen der ersten und der zweiten. Damit löst sich auch der Widerspruch, daß die Ousia sowohl individuell als auch definierbar sein soll. Als Eidos nämlich ist sie definierbar, „denn vom Allgemeinen und vom Eidos handelt die Definition“ (Z 11, 1036a 28-29), als Irgendein-Dieses dagegen individuell. Die Ousia ist so, um es paradox zu sagen, das definierte Individuum. Dies jedoch ist sie nur in einem gewissen Sinn. Denn der Ausdruck Individuum enthält eine Homonymie: Er kann das konkrete, aus Eidos und Stoff zusammengewachsene (σύνολον) Individuum (vgl. Z 10, 1035b 22.32; 1036a 2) oder das abstrakte, vom Stoff abgezogene Individuum meinen, d.h. entweder den konkreten Sokrates oder τὸν τινα ἄνθρωπον. Nur das abstrakte Individuum hat Aristoteles definiert, während das konkrete undefinierbar bleibt (vgl. Z 15, 1039b 28-30). Aristoteles hat offensichtlich nicht definiert, was Sokrates in concreto ist – das ist unmöglich –, sondern nur, was er in abstracto bedeutet. Der abstrakte Sokrates aber ist, wie die aristotelische Ousia, ein Eidos, nämlich „das inseiende Eidos“ (Z 11, 1037a 29) und insofern *auch* etwas Allgemeines.<sup>11</sup>

Im Sinne der von D.C. Williams (1899-1983) vertretenen „Tropentheorie“ – eine Trope ist nach dem Sprachgebrauch dieses Autors keine Redefigur, sondern die Individualisierung eines Universalen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit – ließe sich sagen, daß die aristotelische Ousia ein abstraktes Partikulares oder die „occurrence of an essence“ zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Materie ist.<sup>12</sup> Die aristotelische Ousia bildet sogar im

11 In dieselbe Richtung zielt auch K. Düsing, „Ontologie bei Aristoteles und Hegel“, in: *Hegel-Studien* 32 (1997), 61-92, hier 72: „Das im letzten Unterschied gedachte Eidos bleibt also begrifflich innerhalb der Definition ein Allgemeines, wie es auch in der späteren Lehre von der infima species ausgeführt wird; ontologisch aber bedeutet dies Eidos des letzten Unterschiedes die Essenz des Einzelwesens, und diese macht das Sein und Wassein des Einzelwesens aus.“ Als Essenz des Einzelwesens *in abstracto* bleibt aber auch das Eidos ontologisch etwas Allgemeines. Anders die eingehende Interpretation von Frede/Patzig, *Metaphysik* (Anm. 8), Bd. I, 48-57, die in der aristotelischen Form etwas (nur) Individuelles sehen. Dabei stoßen sie auf folgende systematische Schwierigkeit, die sie bereits im Bd. I, 46 artikuliert haben: Wenn die Organisationsform verschiedener Gegenstände derselben Art genau dieselbe ist, wie kann es sich dann bei dieser Form um etwas Individuelles handeln? Denn die Individualität des Individuums soll ja auf der Individualität der Form beruhen. Die Antwort lautet: „Aber um die Individualität einer Form zu sichern, ist es völlig ausreichend, wenn wir im Prinzip dazu in der Lage sind, eine Form von einer gleichartigen Form zu unterscheiden und sie zu einem späteren Zeitpunkt zu reidentifizieren, ohne auf die Identität des durch sie konstituierten Gegenstandes zurückgreifen zu können. Dies aber ist möglich, indem wir zwei Formen voneinander durch die Materie, an der sie realisiert sind, und durch die Eigenschaften der durch sie konstituierten Gegenstände unterscheiden, und die Form zu einem späteren Zeitpunkt mit der Form zu einem früheren Zeitpunkt identifizieren, mit der sie durch eine kontinuierliche Geschichte verknüpft ist. Es handelt sich um die Form, die zunächst dort und dort in der und der Materie realisiert war, die dann dort und dort anzutreffen war usw.“ (ebd.) Doch wie können wir „die Individualität einer Form [...] sichern“, wenn wir „im Prinzip dazu in der Lage sind, eine Form von einer gleichartigen Form zu unterscheiden und sie zu einem späteren Zeitpunkt zu reidentifizieren, ohne auf die Identität des durch sie konstituierten Gegenstandes zurückgreifen zu können“? Die Identität des durch „sie konstituierten Gegenstandes“ wird ja gerade durch die Form konstituiert.

12 D.C. Williams, „The Elements of Being“, in: *Review of Metaphysics* 7 (1953), 3-18,

wörtlichen Sinne eine Trope (von ὁ τρόπος: die Art und Weise) des Seins, insofern sie eben die Art und Weise ist, in der für den Stagiriten das grundlegende Allgemeine in der sinnlichen Welt vorkommt. Genauer gesprochen ist sie allerdings nicht irgendeine Trope, sondern eher die „metaphysische Perle im Sumpf“<sup>13</sup> der anderen, der akzidentellen Tropen.

2. In der Definition der Ousia als Eidos vereinigt Aristoteles alle in Z3 vorläufig gegebenen Bedeutungen des Ausdrucks οὐσία außer der der Gattung. Denn das Eidos ist sowohl das Allgemeine und das jeweilige ontische Subjekt. Daß das Eidos das τὸ τί ἦν εἶναι oder das „Wesensprädikat“ bildet, haben wir schon gesehen (vgl. Satz 3). Inwiefern das Eidos das Allgemeine ist, haben wir ebenfalls festzulegen versucht, indem wir die Unterscheidung zwischen dem Individuum in concreto (σύνολον) und in abstracto machten. Daß das Eidos aber auch ein ontisches Subjekt bildet, steht seit Z3 fest: „Das ontische Subjekt ist das, wovon etwas anderes ausgesagt wird, jenes selbst aber nicht mehr von einem anderen“ (Z3, 1028b 36-37). Zwar könnte nach Z3 neben dem Eidos sowohl die Materie als auch das aus beidem Zusammengesetzte als ontisches Subjekt in Frage kommen. Aber es ist unmöglich, daß die bloße Materie das ontische Subjekt ist, da auch das Selbständige und das „irgendein Dieses“ (τὸδε τι) in erster Linie (μάλιστα) der Ousia zuzukommen scheint, „weshalb das Eidos und das, was aus beidem besteht, mehr Ousia zu sein scheint als die Hyle“ (Z3, 1029a 27-30). Es bleiben also seit Z3 nur das Eidos und das, was aus beidem besteht, als Kandidaten für das ontische Subjekt zurück.

3. Nun stellt sich aber folgendes Problem: Wenn die Ousia ontisches Subjekt ist, wie kann sie dann auch noch Prädikat sein, das von seinem Subjekt verschieden sein soll, wie Z17 voraussetzt? Es wird doch gesucht, weshalb S immer schon P ist. Die Frage läßt sich durch eine Unterscheidung beantworten: Für das hyletische Subjekt bleibt die Ousia immer noch ontisches Prädikat, für alle anderen Prädikate aber ontisches Subjekt. So lesen wir bereits in Z3: „Die anderen ontischen Prädikate werden von der Ousia ausgesagt, sie aber von der Materie“ (Z3, 1029a 23-24), in Z13 aber: „Von jenen beiden ist nun schon gehandelt, nämlich vom τί ἦν εἶναι und vom ontischen Subjekt, nämlich daß dieses auf zweifache Weise ontisches Subjekt ist, entweder indem es als individuelles Etwas, wie das Tier den Widerfahrnissen, oder als Materie der Wirklichkeit (τῇ ἐντελεχείᾳ) zugrundeliegt“ (Z13, 1038b 3-6, übs. v. H. Bonitz mit kleinen Veränderungen von R. F.). Die Ousia und das Eidos ist aber auch die Wirklichkeit (vgl. 08, 1050b 2-3). Entsprechend ist das Eidos von Satz 6 als „individuelles Etwas“ auch ontisches Subjekt für die von ihm ausgesagten Prädikate.

4. Die gegebene Definition der Ousia als Eidos an einer Hyle bedarf noch einer Einschränkung: Sie gilt allein von der sinnlichen Ousia, nicht aber von der unsinnlichen. Denn nur die sinnliche besitzt eine Hyle, nicht aber die unsinnliche, wenn wir einmal von der geistigen Hyle absehen (H6, 1045a 36). Die ganze Untersuchung über die sinnliche Ousia ist aber um der unsinnlichen willen unternommen worden (vgl.

171-192, hier 7: „Santayana, however, used ‚trope‘ to stand for the essence of an occurrence; and I shall divert the word, which is almost useless in either his or its dictionary sense, to stand for the abstract particular which is, so to speak, the occurrence of an essence.“ Ich bin Herrn Prof. C. Moulines für den Hinweis auf die Tropentheorie verpflichtet. Allerdings ist Williams Vertreter einer „Bündeltheorie“ der Universalien, wohingegen das aristotelische Eidos kein Bündel von Materieelementen ist.

13 Vgl. Anmerkung 15.

Z11, 1037a 13-16). Vom Unsinnlichen aber, das keine Hyle mehr hat, und deshalb unzusammengesetzt oder einfach ist, heißt es: „Offenbar nun ist, daß bei dem Einfachen weder ein Suchen noch ein Lehren stattfindet, sondern eine andere Art der Untersuchung des Sobeschaffenen.“ (Z17, 1041b 9-11) Es ist nämlich nur ein Berühren, wie dann in  $\theta 10$  herausgearbeitet wird (vgl.  $\theta 10$ , 1051b 24). Die unsinnliche „erste Ousia“ ( $\Lambda 8$ , 1073a 30) ist denn auch nicht mehr ein Eidos, da die erste Ousia nicht mehr etwas Allgemeines ist: „Eines also ist dem Begriff und der Zahl nach das erste Bewegende, das selber unbeweglich ist.“ ( $\Lambda 8$ , 1074a 36-37)<sup>14</sup>

5. Im zweiten Teil von Z17 begründet Aristoteles näher, inwiefern das Eidos Ursache dafür ist, daß die Hyle etwas Bestimmtes ist. Etwas-Bestimmtes-Sein heißt für Aristoteles aber auch Eines-Sein, da alles, was ist, auch eines ist. Weil die Hyle aus Elementen besteht (vgl. Z17, 1041b 31-33), stellt sich die Frage, *was* die Einheit dieser Elemente verbürgt und *wie* sie es verbürgt.

Wie diese Einheit verbürgt sein soll, exemplifiziert Aristoteles, indem er sie von der des Haufens abhebt: Die Einheit der Elemente ist nicht die des Haufens, sondern die der Silbe (vgl. Z17, 1041b 12). Statt Haufen können wir auch Bündel sagen. Aristoteles antizipiert damit auch ein Argument gegen die Theorie, daß eine Substanz nur aus einem Bündel von Elementen besteht, also auch ein Argument gegen die „Bündeltheorie“ der Substanz, wie sie etwa von D. Hume bis hin zu D.C. Williams und anderen vertreten wurde.<sup>15</sup> Der Unterschied zwischen einem Haufen oder Bündel und

14 Vgl. zur Problematik der aristotelischen Theologie die Thesen E. Sondereggers, „Aristoteles, Met. XII – Eine Theologie?“, in: *Méthexis. Revista Argentina de Filosofía Antigua* 9 (1996), 58-83, der mit Recht H.J. Krämer, „Grundfragen der Aristotelischen Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 363-382, 481-505, hier 378, zitiert: „Die πρώτη οὐσία des Aristoteles ist als actus purus höchste Wirklichkeit und nicht ‚abstrakt Allgemeines‘ vor aller Realität.“ Allerdings scheinen mir die Thesen Sondereggers, wonach Aristoteles keine Theorie vertritt, sondern vorwiegend nur ἐνδοξα verhandle und „daß es sich bei Existenz nicht um ein Problem im Umkreis des aristotelischen Denkens handelt“ (a.a.O. 73), nicht richtig zu sein. Auch ἐνδοξα werden in Sätzen formuliert, die zusammen eine Theorie bilden. Aus der von Sonderegger richtig festgestellten Tatsache, daß Aristoteles das Wort existentia noch nicht kennt, folgt aber noch nicht, daß „Existenz [...] kein Problem in der Philosophie von Aristoteles war“ (72), auch wenn „ὑπάρχειν sich von ‚existieren‘ dadurch unterscheidet, daß es durch seine Komponente ἀρχή einen anderen Bildungshintergrund [...] hat, aufgrund dessen es gegenüber dem nur einseitig brauchbaren ‚existieren‘ etliche weitere grammatische Möglichkeiten hat“ (73f.).

15 Vgl. Hume, *Treatise on Human Nature*, I. Buch, 6. Abschnitt, 16: „The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned to them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection.“ Williams, *Elements* (Anm. 12), 191 f.: „In a guarded way, Samuel Alexander's [1851–1938] theory of universals seems to identify them with sets or sums of similar tropes, and so, oddly enough, does the Aristotelian doctrine of embodied forms, that similar but numerically distinct humanities, for example, are present in all men. The latter [Aristotle's] insight, however, was dissolved in grotesquerie by the notions that there can be only one such neat particular form in any individual, that it exists there like a metaphysical pearl in a mire of accident and ὕλη, that it is not ‚abstract‘ until it is literally *abstracted*, that then it is a universal of the sublime immaterial Platonic order, and that the Active Intellect actually performs this transubstantiation.“ Doch ist das aristotelische Eidos zwar eine Trope, aber keine bloße Summe von ähnlichen Tropen, sondern eben die „metaphysische Perle in einem Sumpf“ der Tropen. Mit einer Perle ist bereits von Averroes die Kategorie der Substanz verglichen

einer Silbe läßt sich so formulieren: Der Haufen besteht aus seinen Elementen, die Silbe besteht ebenfalls aus ihren Elementen oder Buchstaben (στοιχεῖα) und darüberhinaus aus demjenigen, was anzeigt, zu welcher Silbe die Buchstaben gehören. Die Einheit der Silbe hat so zusätzlich einen klassifikatorischen Index, den der Haufen nicht hat. Wir können sie die Einheit der Klasse gegenüber der des Haufens nennen. Insofern nun die Auflösung der Klasse nicht die der Elemente bedingt, muß die Klasse etwas anderes sein als die Elemente (vgl. 1041b 12-17). Ist sie aber etwas anderes, so kann sie (a) weder ein Element sein noch (b) aus Elementen bestehen. Denn wäre sie (a) ein Element, so stellte sich die Frage von neuem, wie die Einheit dieses Elementes mit den bereits vorhandenen Elementen zustandekommt. Besteht sie aber (b) ihrerseits aus Elementen, so offenbar aus mehreren. Was aber verbürgt dann die Einheit dieser Elemente? Dieselbe Frage wiederholt sich so nochmals, und so weiter ad infinitum.<sup>16</sup> Das heißt: wenn die „einigende Klasse“ (a) selber ein Element ist oder (b) aus solchen besteht, müßte jeweils eine weitere Klasse angegeben werden, die die Einheit der bestehenden Elemente mit (a) dem neu hinzugekommenen Element oder (b) die Einheit der neu hinzugekommenen Elemente verbürgt. Aristoteles darf deshalb schließen: „Es scheint wohl, daß dieses [d.h. der einigende Faktor] ein etwas (τι) und nicht ein Element ist, und Ursache dafür ist, daß das eine Fleisch, jenes andere Silbe ist. Ähnlich verhält es sich aber auch bei dem anderen. Ousia aber von jedem Einzelnen ist dieses Etwas (denn dies ist erste Ursache des Seins)“ (1041b 25-28). Sein heißt hier aber Eines-Sein. Diese Ousia beschränkt Aristoteles auf die natürliche und identifiziert sie mit jener Natur, die nicht Element, sondern Prinzip ist (vgl. Δ4, 1014b 36; Z17, 1041b 28-31).

6. Nun scheint das Ergebnis von Z17, wonach das Eidos der einigende Faktor der Elemente ist, doch mehr ein Postulat als eine Realität zu sein. In Buch H führt Aristoteles dann die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit ein, um in einem weiteren Schritt zu erklären, inwiefern Materie und Eidos auch realiter eine Einheit bilden, ohne daß sie ein Aggregat von Elementen sind. Er sagt dort hinsichtlich der Definition des Menschen, z.B. als lebendes Wesen und zweifüßiges: „Ist aber, wie wir behaupten, das eine Stoff, das andere Eidos, das eine der Möglichkeit, das andere der Wirklichkeit nach, so scheint das Gesuchte nicht mehr eine Schwierigkeit zu sein.“ (H 6, 1045a 23-25) Wenn nämlich der Stoff von Mensch, Haus und anderem nur im Sinne

worden: „Nach der Ansicht derer, die sich mit Philosophie befassen (ohne wirkliche Philosophen zu sein), ist auch dieser Ausdruck ‚Substanz‘ von der Redeweise des Volkes übertragen. In dieser bezeichnet er die Perlen, d.h. die ‚Steine‘, die besonders kostbar sind. Die Ähnlichkeit, die zwischen beiden Benennungen statthat, besteht in Folgendem. Diese Perlen werden nur deshalb als ‚Substanzen‘ (Perlen) bezeichnet, weil sie in Vergleich zu den übrigen Gütern des Erwerbs besonders edel und kostbar sind. Zugleich ist die Kategorie der Substanz vorzüglicher und edler, als die übrigen Kategorien. Daher wurden sie als Perlen (Substanz) bezeichnet.“ (*Die Metaphysik des Averroes*. Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert v. M. Horsten, 1912, ND Frankfurt a. M. 1960, 15) Ich bin für den Hinweis auf Averroes Herrn Dirk Fonfara verpflichtet.

- 16 Vgl. dazu den Brief von Leibniz an Arnauld vom 30. April 1687 (Gerhard II, 96): „[...] je croy que là, où il n'y a que des estres par aggregation, il n'y aura pas meme des estres reels; car tout estre par aggregation suppose des estres doués d'une véritable unité, parcequ'il ne tient sa réalité que de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu'il n'en aura point du tout, si chaque estre dont il est composé est encor un estre par aggregation, ou il faut encor chercher un autre fondement de sa réalité, qui de cette maniere s'il faut tousjours continuer de chercher ne se peut trouver jamais.“

der Möglichkeit existiert, das Eidos aber im Sinne der Wirklichkeit, dann bilden Stoff und Eidos nicht mehr zwei Komponenten, nach deren Einheit gefragt werden kann. Sie bilden vielmehr die reale Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, insofern das Eidos als die Wirklichkeit des Stoffes in diesem als der Möglichkeit, dieses Eidos zu sein, bereits enthalten ist.<sup>17</sup>

#### IV.

Zum Schluß möchte ich noch die Frage stellen: Ist die aristotelische Bestimmung der primären Realität erfolgreich? Hier eine Entscheidung in einer Debatte zu treffen, die bald 2400 Jahre andauert, würde vermessen sein. Ich darf aber zumindest auf ein Problem aufmerksam machen. Wenn das Allgemeine auf der untersten Stufe oder die infima species – d.h. hier das Individuum oder Unikat in abstracto oder ὁ τις ἀνθρώπος – in den Einzeldingen existiert, so ist das Universale individuiert oder etwas Einzelnes und durch allgemeine Namen nicht mehr erfassbar. So kommt das individuelle Menschsein in Sokrates, Platon, Aristoteles usw. vor. Dann stellt sich aber die Frage, wie ein individuiertes Universale oder, in der Sprache der „Tropentheorie“, die „occurrence of an essence“ – hier das individuelle Menschsein – gleichwohl noch allgemein, d.h. verschiedenen Individuen wie Sokrates, Platon, Aristoteles usw. gemeinsam und über verschiedene Raum- und Zeitstellen verteilt sein kann.<sup>18</sup> Das ist eine Frage, die sich auch durch den „realen Fortpflanzungszusammenhang“ natürlicher Arten noch nicht beantworten läßt, da ja auch natürliche Arten individuiert und an verschiedenen Raum- und Zeitstellen vorkommen und somit realiter je verschiedenen existieren.<sup>19</sup> Aristoteles scheint das Problem dadurch gelöst zu haben, daß die Ousia nur der Möglichkeit nach infolge unserer geistigen Abstraktion allgemein ist. So sehen wir in Sokrates durch eine intuitive Induktion, die von *einem* exemplarischen Einzelfall auf etwas Allgemeines schließt, das Menschsein: „Denn es ist offenbar, daß das Erste durch eine Induktion zu erkennen für uns notwendig ist. Denn auch die Wahrnehmung schafft auf diese Art und Weise das Allgemeine“ (*An. post.* 19,

17 Das ist treffend von Th. Scaltsas, „Substantial Holism“, in: T. Scaltsas/D. Charles/M. L. Gill (Hg.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, 119-128 herausgearbeitet worden: „The innovation that Aristotle is introducing here is to explain *sameness* between the potential and the actual in terms of two different ways of being *f*, rather than in terms of a shared entity.“ (120)

18 W. Detel, „Metaphysik und Wissenschaftstheorie bei Aristoteles“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 7 (1998), 199-229, schreibt zwar: „Die These ist also, daß wir nicht verstehen können, inwiefern z. B. Sokrates eine einheitliche Ousia – und damit überhaupt Ousia – ist, wenn wir nicht verstehen, worin die Einheit seiner hyletischen Form besteht. Der Begriff der hyletischen Form erweist sich für die Ontologie der physischen Einzeldinge als fundamental.“ (228) Das ist richtig, stellt aber die Frage der neunten Aporie nicht, nämlich inwiefern diese Einheit der hyletischen Form noch etwas Allgemeines ist: „Denn nur insofern erkennen wir alles, als es ein und dasselbe und ein Allgemeines gibt.“ (B4, 999a 28-29) Die Frage wird auch von M. Gifford, „Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: Prior Analytics B21, 67a 8-30“, in: *Phronesis* 44 (1999), 1-29 nicht gestellt.

19 So J. Hübner, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit*, Hamburg 2000, 329: „Der reale Fortpflanzungszusammenhang erlaubt Aristoteles zu sagen, daß manche Universalien wirklich sind.“

100b 3-5).<sup>20</sup> Im Buch H der *Metaphysik* spricht Aristoteles davon, daß es auch eine Ousia nur im Sinne des Logos (κατὰ τὸν λόγον) (vgl. H 1, 1042a 31), d.h. eine nur abstrakte Ousia gibt. Im Buch M der *Metaphysik* lesen wir, daß die Wissenschaft wie das wissenschaftliche Erfassen auf zweifache Art und Weise existiert, einerseits im Sinne der Möglichkeit und andererseits im Sinne der Wirklichkeit: „Die Wissenschaft und das wissenschaftliche Erfassen existiert auf zweierlei Art, einerseits im Sinne der Möglichkeit, andererseits im Sinne der Wirklichkeit. Die Wissenschaft und das wissenschaftliche Erfassen im Sinne der Möglichkeit, welches als Stoff allgemein und unbestimmt ist, handelt vom Allgemeinen und Unbestimmten, die Wissenschaft im Sinne der Wirklichkeit dagegen ist bestimmt und handelt vom Bestimmten, und indem sie ein ‚dieses‘ ist handelt sie auch von einem ‚diesem‘. Doch nur akzidentellerweise sieht der Gesichtssinn die allgemeine Farbe, nämlich daß diese Farbe, die er sieht, Farbe ist, und ebenso [d.h. nur akzidentellerweise] ist dieses Alpha, welches der Grammatiker betrachtet, ein [allgemeines] Alpha.“ (M 10, 1087a 16-21)

Damit scheint Aristoteles aber eine Voraussetzung „seines“ Universalienrealismus preiszugeben, nämlich daß das Allgemeine realiter in den Sinnesdingen existiert. Doch wenn das Allgemeine nur der Möglichkeit nach und akzidentell als eine Schöpfung der Wahrnehmung existiert, so existiert es nicht mehr realiter in den Sinnendingen. Das Individuum in abstracto oder ὁ τις ἀνθρώπος ist vielmehr eine Schöpfung des menschlichen Geistes oder ein Noema. Ein Noema aber ist wieder ein Noema von etwas, d.h., um mit dem platonischen Sokrates zu sprechen, „von einer gewissen Einheit, die jenes Noema als allen diesen Dingen anhaftend erkennt, als eine Art einheitliche Form“ (*Parm.* 132c). Sokrates fährt fort: „Wird dann dieses als Einheit Gedachte, das immer als dasselbige allen Dingen anhaftet, nicht eben die Idee sein?“ (*Parm.* 132c) Unter dieser Voraussetzung wäre aber auch die infima species oder das Individuum in abstracto eine platonische Idee, bei der sich dann wieder die Frage stellen läßt, wie es sich zu den konkreten Individuen verhält. Haben wir, um nur soviel zu erwähnen, nicht zwischen dem konkreten Individuum und dem abstrakten jeweils ein drittes Individuum anzunehmen, kraft dessen das konkrete Individuum und das abstrakte erst die Eigenschaft haben, ein Individuum zu sein? So scheint mir bei der aristotelischen Lösung zumindest ein Restproblem zurückzubleiben, das in vollem Zirkel auf die Problematik des platonischen Universalienrealismus verweist, die Aristoteles vermeiden will.

Das heißt: Es ist (meines Erachtens) Aristoteles nicht völlig gelungen, aus den beiden unverträglichen Anforderungen an die Ousia – der platonischen und der antiplatonischen (vgl. o. S. 63) – verträgliche zu machen. In der Tat hätte sich auch der Universalienstreit im Anschluß an Porphyrios' *Isagoge* in die aristotelische Kategorienschrift schwerlich entzünden können,<sup>21</sup> wenn Aristoteles die platonische Position abschließend widerlegt und seine eigene deutlicher dargestellt hätte.<sup>22</sup> Der platonische

20 Vgl. zu dieser Stelle J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with a Commentary, Oxford 1994, 266-270, insbes. 266: „The process Aristotle describes produces universals“.

21 *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse [= Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 1], Berlin 1887, 1-22, insbes. 1a 8-12.

22 Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von J. Owens, „The Grounds of Universality in Aristotle“, in: *The American Philosophical Quarterly* 3 (1966), 162-169; zit. nach J.R. Catan (Hg.), *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, New York 1981, 48-58, hier 58: „The protracted controversies on the universals throughout the middle ages,

sche Universalienrealismus hat bekanntlich auch seine Schwierigkeiten, was Aristoteles zu betonen nicht müde wird (vgl. A9, 990a 32-993a 10; Z13-14, 1038b 1-1039b 19). Es sind dies Schwierigkeiten, die Platon selber im ersten Teil des Parmenides (*Parm.* 130c. 134d-e) wenigstens teilweise gesehen und meines Erachtens im *Timaios* zumindest skizzenhaft zu beantworten versucht hat.<sup>23</sup> Im Sinne einer kritischen Anfrage an Aristoteles und den von ihm angebahnten Konzeptualismus (vgl. *An. post.* 19, 100b 3-5), wonach das Universale nur eine „intentio animae“ bildet (vgl. Ockham, *Summa Logica*, I, 15), hoffe ich gleichwohl gezeigt zu haben, daß und weshalb sich die Option des platonischen Universalienrealismus wieder stellt.<sup>24</sup> Ungeachtet seiner Paradoxalität hat der platonische Universalienrealismus den Vorzug, der Unterscheidung zwischen richtiger Meinung und Wissen (vgl. *Men.* 98b 2-5; *Tim.* 51d 3-52a 7) klar Rechnung zu tragen.<sup>25</sup> Wissen oder Erkennen aber setzt

the continuing attacks from Nominalists in later centuries, the more recent approaches from the analysis of language [...], all bear eloquent witness of the inconclusive status of the theme in the Stagirite's own text.“ Vgl. auch die allerdings etwas übertriebene Aussage H. Cresswells, „What is Aristotle's Theory of Universals?“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 53 (1975), 238-247, hier 247: „Perhaps we do not find a theory of universals in Aristotle because Aristotle did not see a problem of universals.“ Richtig ist, daß es bei Aristoteles noch nicht die Problemexposition des Porphyrios gibt und Aristoteles sowohl im Sinne eines Universalienrealismus als auch im Sinne eines Universalienkonzeptualismus (vgl. *An. post.* 19, 100b 3-5) gedeutet werden kann.

23 Vgl. Ferber, „Auf diese Weise“ (Anm. 6), 430-444.

24 Diese kritische Anfrage betrifft auch die Position eines *semantischen* Platonismus, wonach der Sinn der allgemeinen Namen vergegenständlicht wird, vgl. R. Ferber, *Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung*, München 1994, sechste, erneut überarbeitete Auflage, München 1999, 143-153; Denn um überhaupt etwas Allgemeines begrifflich erfassen und vergegenständlichen zu können, scheinen wir dieses Allgemeine wieder voraussetzen zu müssen. Um es vorauszusetzen, müssen wir es jedoch wieder begrifflich erfaßt haben.

25 Zu Aristoteles sind in den letzten Jahren verschiedene Versuche unternommen worden, die inhärente Widersprüchlichkeit seiner Ontologie zu vermeiden, die schon E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Teil, Zweite Abteilung: Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig 1921, 312 (zit. in O. Höffe, *Aristoteles*, München 1996, 172) aufgefallen ist: „Es bleibt daher schließlich doch nur übrig, an diesem Punkt nicht bloß eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzutreffen. Die platonische Hypostasierung der allgemeinen Begriffe ist zwar beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: daß nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und daß die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte, läßt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?“ Ich verweise hier stellvertretend auf F. A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991, 308-348, und Detel, *Metaphysik* (Anm. 18), 199-229. Lewis, dem Detel (199) folgt, erwähnt drei „Rätsel“: [1. „Rätsel“] „(1) No universal is a substance, (2) Forms are primary substances, (3) Forms are universals.“ (310); [2. „Rätsel“] „(5) No substance is (metaphysically) predicated of a subject, (2) Forms are primary substances, (6) Forms are (metaphysically) predicated of matter“ (322); [3. „Rätsel“] „(7) Substances are theses, (2) Forms are primary substances, (8) No universal is a this, (3) Forms are universals.“ (324 f.) Diese „Rätsel“, insbesondere aber das erste, ergeben sich aus dem platonischen und antiplatonischen Kriterium, das Aristoteles an die Ousia anlegt. So ist (1) das antiplatonische, dagegen sind (2) und (3) das platonische Kriterium. Leider ziehen Lewis und Detel nicht näher M10, 1087a 16-17 bei, woraus sich in Verbindung mit *An. post.* 19,

auch nach Aristoteles voraus, daß es jeweils realiter „ein und dasselbe und ein Allgemeines gibt“ (B 4, 999a 28-29). Das ist aber eine Voraussetzung, die Aristoteles nicht einlösen kann, wenn das Allgemeine nur der Möglichkeit nach und akzidentell als eine Schöpfung der Wahrnehmung existiert (vgl. *An. post.* 19, 100b 4-5). Zwar unterbreitet Platon sowenig wie Aristoteles einen operationalisierbaren Identitätstest. Er sucht aber nach dem, was wir voraussetzen müssen, um nach Identitätskriterien oder einem Identitätstest fragen zu können.<sup>26</sup> Und diese Frage, was die fundamentale, mit sich identische Realität oder eben die Ousia ist, bleibt wohl, mit Aristoteles zu sprechen, ein  $\alpha\epsilon\iota$  ἀπορούμενον. Das heißt aber: sie bildet eine Frage, die aktuell bleibt und in der das Schlußwort auch heute noch schwerlich etwas anderes sein kann als eine Ratlosigkeit, die wir – um mit Platon zu schließen – nicht „verlieren“ dürfen (vgl. *Phileb.* 34d).<sup>27</sup>

Prof. Dr. Rafael Ferber, Universität Luzern, Postfach 7455, CH-6000 Luzern 7;  
e-mail: rafael.ferber@unilu.ch

100b 3-5 (meines Erachtens, vgl. oben S. 73) die Unlösbarkeit des ersten „Rätsels“ und damit die ungelöste innere Widersprüchlichkeit der aristotelischen Ontologie ergibt.

- 26 D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980, 53: „The [Socratic] *what is* in question does both less and more than provide what counts as evidence for or against an identity. It does less because it may not suggest any immediate tests at all. It does more because it provides that which *organizes* the tests or evidence, and that which has been wanted by whoever has asked for a criterion of identity in the sense that Frege did. That is an account of what constitutes identity.“ Statt [Aristotelian] habe ich [Socratic] eingesetzt.

- 27 Ich danke den Herren Dr. phil. H. Ambühl, Prof. Dr. Ch. Riedweg und Prof. Dr. E. Sonderegger für die hilfreiche Durchsicht einer früheren Fassung.